

## LA SEMIÓTICA DEL TERCER MILENIO Y LOS ENCUENTROS ENTRE CULTURAS<sup>1</sup>

UMBERTO ECO

¿Cuál es la relación entre la semiótica y los encuentros entre culturas? Me da placer recordar aquí mi primer ensayo publicado en inglés que se titulaba *Towards a Logic of Culture*, y que apuntaba en el sentido de la semiótica entendida como lógica de la cultura. Existe seguramente una relación estrecha, que quisiera rápidamente considerar aquí, entre la empresa semiótica y la situación cultural a través de los siglos. Toda la primera semiótica griega estaba en el fondo basada en el descubrimiento antropológico de que existen οι βάρβαροι y que los bárbaros tienen sonidos diversos de los nuestros para expresar la misma idea. Si no hubiera existido este descubrimiento no hubiera habido la distinción aristotélica entre φωνή, παθήματα τῆς ψυχῆς y πράγματα y, ni la estoica entre σημαίνον, σημαίνόμενον y en cambio se hubieran basado en la posición mística de la absoluta identidad entre las palabras y las cosas. Por el contrario, en el momento en que se dan cuenta de que existen los *bárbaros*, sucede que, por un lado se los mata y se los conquista políticamente y, por el otro, se comienza a estudiar su lengua –antes se consideraba que la lengua de los bárbaros no valía la pena ser estudiada– desde el punto de vista de la disociación entre significante, significado y cosas.

En un cierto sentido el Medioevo continúa también ocupándose de qué es un *signum* en referencia al problema que entonces interesaba prioritariamente, es decir, la relación entre *conceptus* o *intellectus* y *res*. ¿Cuándo se empieza a elaborar la palabra “semiótica”? La concibe por primera vez Locke, en el siglo xvi, justo en el momento

en que se manifiesta de modo más claro una diferencia entre culturas. El *Ensayo sobre el intelecto humano* concluye con la palabra “semiótica”, pero se abre con la observación de que existen “diferentes costumbres” entre los hombres. Durante el siglo xvi la palabra “semiótica” indicará una atención referida hacia todo tipo de signo, no sólo el verbal, precisamente porque, desde la época de Bacon, se habían empezado a descubrir los ideogramas chinos y los jeroglíficos egipcios. A través de estas diferencias de culturas, se elabora así la noción de una disciplina más amplia.

Pero más allá de esta reflexión del Seiscientos, Locke, algunas cosas de Lambert, y luego en el Ochocientos con Peirce, la verdadera *koiné* semiótica nace en el Novecientos, precisamente en los años sesenta, a través de la operación de coagulación hecha por Barthes y por el estructuralismo francés. La explicación reside en el hecho de que el Novecientos ha sido el primer siglo en que la comunicación se volvió “industria pesada”. La semiótica nace en el momento en que para hacer un golpe de Estado —al menos en los países occidentales— no se usan más los tanques en la plaza, sino que se ocupa la sede de la televisión, de la radio y de los periódicos. La institución de la semiótica como disciplina ocurre, en síntesis, cuando, frente a la explosión de los medios de comunicación masiva, esta entiende que su deber moral es estudiar las técnicas de persuasión y de construcción de ideología. La semiótica comienza a estudiar entonces las estrategias discursivas que producen realidad, al punto que deja atrás su fase —de la que se ha discutido mucho— de “antirreferencialismo”, porque su función moral era la de desvelar como, cuando se habla, no nos referimos directamente y necesariamente a las “cosas del mundo” sino que se construyen visiones del mundo. Por cierto también de aquí han surgido prevaricaciones y exageraciones, sobre el presunto hecho de que la semiótica no produce otra cosa que una interpretación infinita, o que no exista significado trascendental; exageraciones que han originado la polémica actualmente en vigencia en los Estados Unidos entre los deconstruccionistas acusados de aseverar que todo es texto y no hay realidad fuera de una infinita textualidad, y los nuevos campeones científicos de un conocimiento que es “verdadero” sólo en cuanto *adaequatio rei et intellectus*.

Las degeneraciones deconstructivistas desarrolladas en el campo semiótico estaban exactamente anticipando los fenómenos del tercer milenio. No es un caso que los primeros teóricos norteamericanos del hipertexto —o preferiría decir los exaltadores del hipertexto entendido como nueva instancia de la productividad literaria en la que desaparecería la noción de autor, se instauraría una colaboración colectiva y desaparecería la noción misma de texto— hayan partido del deconstructivismo derridiano, en el cual veían la profecía de la Web y de la hipertextualidad difusa, en la que se ensalza precisamente la identidad de las culturas a través de una radicalización del concepto de semiosis ilimitada. Sobre este tema quisiera citar una pequeña experiencia que tuve en la exploración de la Web. Utilizando Copernic99, un motor de búsqueda que en vez de buscar en la red busca en los otros motores de búsqueda

y entonces permite mayores conexiones, y partiendo de un tema de ingreso bastante casual, el *Concilio de Calcedonia*, pasé a través de un link a *De rerum naturis* de Rabano Mauro, luego de allí a la primera edición en inglés de la *Fama* rosacruziana de 1614, de allí a la historia de las tribus dispersas de Israel, según Eldad il Danita, y de allí a la inmensa bibliografía sobre el reino del padre Gianni. Luego imprimí una serie de textos recogidos en esta navegación. ¿A qué cosa me condujo esta aventura del potencial ilimitado de la semiosis *on line*? Entre tanto ya no recordaba por qué razón me había puesto a navegar. Culpa mía, por cierto, que me distraje en la Web, pero es un fenómeno psicológico para tener en cuenta. Me había olvidado de las razones por las cuales había empezado a hablar (o a escuchar). Había fallado en la creación de un hábito, al cual la fuga de interpretante a interpretante habría sin embargo debido conducirme, si hubiera comenzado mi viaje con algún propósito. En esta situación no había sucedido lo que, como quería Peirce, el pasaje de interpretante a interpretante me dijera siempre algo más. Me decía, por cierto, algo más bajo el perfil de lo que no me interesaba saber, y algo menos bajo el perfil del propósito que me había fijado.

En el proceso de semiosis ilimitada sucede que el “navegante ingenuo”, que será aquel del tercer milenio, tendrá por un lado la posibilidad de relacionarse con todas las culturas del mundo —del Concilio de Calcedonia al último sitio chino—, pero desde el momento en que casi todos los textos están traducidos al inglés, este perderá la identidad cultural. ¿Existen relaciones entre el problema de los límites de la interpretación y aquel del encuentro entre culturas? Creo que sí. Es posible que uno de los fines de la investigación semiótica en el próximo milenio sea entonces el de recordar cómo la fuga de interpretante a interpretante no sea “ilimitada” como quiere Derrida, sino que se pare continuamente en la formación de un hábito, como quería en cambio Peirce. El hábito es un tipo de modo de *morder* sobre la realidad. Y es por esto que la semiótica del tercer milenio, a diferencia de aquella del último siglo del segundo milenio que libró una batalla antirreferencialista, tal vez en cambio, por deber moral, tendrá que reconsiderar las relaciones entre nuestros sistemas de signos y una visión ya críticamente advertida y por cierto no ingenua de realidad, y que es la que llamaría, precisamente, el hábito peirceano. Idea, esta, ya contenida en el hecho de que la de Peirce es una semiótica cognitiva, es decir, una semiótica de nuestra relación con el Objeto Dinámico.

Pero me doy cuenta de que me estoy alejando del tema en cuestión, y retorno. Hablar de encuentros entre culturas significa también decir que la semiótica no afronta sólo sistemas y textos, sino también aquello que está en torno a los textos, que se pone como “realidad cultural” (lo que no quiere decir “realidad todavía no semiotizada”). Tomemos un texto narrativo: este se refiere por cierto a mundos (aún posibles) que tienen una fisonomía cultural propia. En la medida en que una narración se refiere al mundo en el que vivimos, lo he dicho muchas veces, si se narra que un per-

sonaje llega a París, presupone, aun si no lo dice (o no lo niega explícitamente, como podría suceder en un texto de literatura fantástica) que en París está el río Sena y el Metro, y que sean exactamente así como pensamos que son (vean que no me comprometo y no digo “así como son en realidad”). Es decir que el texto nos manda a algo que está fuera del texto. Decir que también nuestras nociones de París forman parte de la enciclopedia y por consiguiente, de un texto más amplio, es correr el riesgo de eludir el problema. Si un texto se refiere a otro universo textual, este “alrededor” del texto es, para nosotros, la realidad cultural al que el texto re-envía.

El problema se vuelve dramáticamente evidente en los procesos de traducción interlingüística, en los que para pasar del texto de partida al texto de llegada es necesario que el lector de la traducción comprenda también el entorno cultural de los eventos narrados. Si tuviera que traducir para una civilización muy alejada de la nuestra la frase “Lucy fue a la pizzería en T-shirt”, y si no se conociera la *T-shirt* en la cultura de llegada, debería de algún modo, con una cauta paráfrasis, decir cómo estaba vestida Lucy (casual y no de modo formal, poniendo en relieve la curva de los senos y no escondiéndolos entre amplios brocados). Este necesario re-envío a cómo esta hechó una T-shirt constituye un re-envío a la realidad que está fuera del texto (aun cuando esta realidad esté ya ampliamente formada por una cultura). Si la paráfrasis rompiera el ritmo narrativo, y en la cultura de llegada fuese imposible imaginar una T-shirt, un buen traductor estaría autorizado, en mi opinión, a violar la función referencial de la frase, diciendo por ejemplo que Lucy llevaba una camiseta de algodón muy entallada (y si en la cultura de llegada las pizzerías, y las pizzas, fueran desconocidas, daría cuenta de la situación diciendo que fue al *coffee shop*, y no a un club muy exclusivo). La violación de la referencialidad de la frase (entendida en sentido literal) permitiría mantener comprensible la referencia más profunda, es decir, el hecho de que Lucy vestía un casual gracioso. La traducción no habría dicho nada sobre la existencia de T-shirts en la cultura de partida, y paciencia, pero siempre nos habría dicho algo sobre los usos vigentes en esa cultura (es decir que una joven puede vestirse casual sin que esto cree algún problema, al menos cuando va a un restaurante que no es de lujo; parece poco, pero ya es mucho, sobre todo si en la cultura de llegada las mujeres deben seguir una etiqueta vestimentaria muy rigurosa y opresiva).

Ahora retomo un ejemplo que he usado muchas veces. Saben que el primer capítulo de *La guerra y la paz* comienza con los nobles de San Petersburgo que están hablando entre ellos en ruso, pero cada tanto intercalan en su discurso largas frases en francés. Este hecho es muy significativo porque nos dice que la nobleza rusa de la época tenía sus esnobismos, estaba profundamente separada de la vida nacional de su propio país a tal punto que hablaba la lengua del enemigo, Napoleón, que ya había comenzado o estaba por comenzar a invadir su país. Esta extrañeza del francés respecto del texto ruso se siente en todas las traducciones. Una de las habilidades de Tolstoi es que, aun si el lector no conoce el francés, le basta solamente que entienda que los personajes están hablando en

francés, dado que lo que dicen o repiten es algo que ya se dijo, o que es indicado inmediatamente como irrelevante. Por ejemplo, el príncipe Basilio hace una afirmación en francés y la condesa Ana dice algo como “Pero no hagamos cortesías, hablemos seriamente”, es decir, advierte al lector, aun si este no ha entendido lo que se dijo en otra lengua, que se trataba en realidad de algo sin importancia. Lo que es importante como efecto del texto es el choque del paso del ruso al francés.

Me he preguntado muchas veces cómo se puede traducir el comienzo de *La guerra y la paz* al francés. Hay sólo dos modos: uno es poner una nota al pie de la página “En français dans le texte”; pero una cosa es leer un texto en el cual choco con una lengua que no conozco, y otra cosa es leer un texto cuya lengua conozco, y luego ocasionalmente se me informa que también en el texto ruso esas páginas están en francés. El otro modo es no indicar nada, y así el lector francés pierde el efecto de extrañeza lingüística que es fundamental en el original ruso. Pero este experimento puede ser llevado más allá: ¿cómo hacemos para traducir *La guerra y la paz* al chino? En este caso el francés se traslitera en ideogramas. Un lector chino, a menos que no estemos hablando de un profesor de francés de la universidad de Shangai, tal vez ni siquiera se dará cuenta de que se trata del francés, pero sobre todo no podrá entender cuál es la dimensión psicológica, cultural y narrativa de esta elección lingüística de los aristócratas rusos. Para familiarizar al lector chino con la situación, deberemos entonces decidir que, para encontrar un comportamiento análogo en la cultura china, las frases pronunciadas en francés lo sean en cambio en inglés, que desde el punto de vista de los chinos puede ser vista como una lengua esnob, lengua internacional, lengua del enemigo (sobre todo si esto se desarrolla en una época anterior). Pero se podría objetar que, si los nobles rusos hablan en inglés, no se entiende entonces cuál es su relación con Napoleón: con esta eventualidad habremos fundamentalmente violado la referencia (esencial en la novela histórica) a los hechos históricos reales. Tal vez habría que poner las expresiones francesas en caracteres latinos. Se potenciaría el efecto de extrañamiento más allá de las intenciones del autor, pero sería el caso típico en el cual es mejor abundar *quam deficere*. Pero tal vez haría falta también agregar una nota al pie de la página para familiarizar al lector chino con la cultura sobre la que está aprendiendo algo por la primera vez.

¿Cómo, sin embargo, podemos no respetar la referencia cuando nos hemos permitido pasar de una T-shirt a una camiseta de algodón entallada, mientras en cambio debemos respetarla cuando un texto está hablando de una guerra que tuvo lugar a principios del Ochocientos entre rusos y franceses y no entre chinos e ingleses? La respuesta es que para respetar las referencias de un texto al mundo se pueden violar algunas microreferencias marginales, pero no las macrorreferencias esenciales. Podemos alterar microreferencias marginales para permitir a la cultura de llegada entender algunos eventos narrativos, y no se pueden alterar las macrorreferencias esenciales, si no la cultura de llegada recibiría otro texto y no aquel que se presume traducir. Cómo estaba vestido el

príncipe Basilio, si acaso Tolstoi lo hubiera dicho, sería una microrreferencia marginal (a menos naturalmente que el príncipe se hubiera presentado en T-shirt). Y entonces para volver visible a un chino su vestimenta —aunque esta sea narrativamente marginal— el traductor podría también cambiar las referencias a la tela o al color, o a la forma de los botones, a condición de que quede claro que el príncipe estaba vestido de modo formal. Se hubiera realizado una traducción *target oriented*.

Pero la macrorreferencia (se está desarrollando una guerra entre Napoleón y el Zar) es esencial para el texto y debe mantenerse. Y entonces se deberán orientar los esfuerzos de traducción en el sentido *source oriented*, para volver accesible a un lector chino la cultura rusa del Ochocientos.

Estoy contento de no tener que traducir *La guerra y la paz* al chino, porque no sabría cómo resolverlo. Pero esta dificultad vuelve evidente el problema semiótico que subyace. Otro problema es: ¿en base a cuál apuesta interpretativa decido que algo constituye microrreferencias marginales y otras, en cambio, son macrorreferencias esenciales? Es un problema de pertinencia narrativa. En una narración, que Lucy use una T-shirt (o el príncipe Basilio un traje de raso) podría ser una referencia marginal (narrativamente poco pertinente), en otro texto podría ser un elemento esencial a la macrorreferencia global del texto.

Y entonces vean cómo dos problemas semióticos fundamentales, la referencia a los mundos y la traducibilidad entre culturas (y no sólo entre las lenguas), vienen a obsesionar este encuentro sobre los encuentros.

*Traducción de Lucrecia Escudero Chauvel*

## NOTA

\* Texto publicado en italiano en el volumen de P. Calefato, G. P. Caprettini, G. Colaizzi, *Incontri di culture. La semiotica tra frontiere e traduzioni*, Turín, UTET Libreria, 2001. Traducido por primera vez al español con la amable autorización del autor [T.].